

**UM ESTUDO SOBRE A QUESTÃO DE
GÊNERO ENTRE OS APINAJÉ,
ETNIA INDÍGENA DE LÍNGUA JÊ**

A STUDY ABOUT THE QUESTION OF GENDER AMONG THE APINAJÉ

Raquel Pereira ROCHA¹

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo analisar a questão da construção social dos gêneros masculino e feminino entre os Apinajé, etnia localizada no Estado de Tocantins. Através dessa experiência de campo foi possível perceber aspectos da dinâmica social inscritos nas histórias de vida, que permitiram-me pensar temas pertinentes à questão de gênero na etnologia indígena.

Palavras-chave: Índios Apinajé Índios da América do Sul Gênero Índios Jê.

ABSTRACT

The aim of this article is to analyse the question of the social construction of male and female gender among the Apinajé Indians of the State of Tocantins. The field experience made it possible to perceive social aspects inscribed in life histories that allowed me to reflect upon themes relevant to the question of gender in ethnological studies of Amerindians.

Key Words: Apinajé Indians Sout America Indians Gender Jê Indians.

INTRODUÇÃO

Os Apinajé, pertencem à família lingüística Jê¹ e localizam-se ao norte do Estado do Tocantins entre os municípios de Tocantinópolis,

Maurilândia, Itaguatins, São Bento, Cachoeirinha e Nazaré², entre os rios Araguaia e Tocantins, região conhecida como “Bico do Papagaio”. As aldeias que compõem a área Apinajé são: Cocalinho, São José, Mariazinha, Riachinho,

⁽¹⁾ Mestre em Antropologia Social – Unicamp – Campinas/SP Pesquisadora do Laboratório de Etnologia da Puc-Campinas/Faculdade de Ciências Humanas.

⁽²⁾ Os povos indígenas Jê habitam exclusivamente em território brasileiro, ocupando áreas de cerrado ou intermediárias entre floresta e cerrado. As populações Jê são encontradas nos estados do Pará, Maranhão, Tocantins, Goiás, Mato Grosso, São Paulo, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Paraná.

⁽³⁾ CIMI. Ago, 1999. *A Borduna*. Jornal. GO/TO, ano 1, n° 4.

Patizal, Bonito e Botica. A aldeia São José, onde estive, localiza-se no Município de Tocantinópolis, é a maior e reúne cerca de 60% da população total, que de acordo com a Secretaria de Estado da Cultura de Tocantins, é composta de 1014 pessoas. A aldeia possui formato circular, embora irregular. Nesta aldeia, é realizada a maior parte dos rituais tradicionais e de festas em homenagem a santos católicos³, não apenas em decorrência da quantidade populacional e da amplitude do espaço físico, mas da presença de líderes influentes⁴.

Sobre os Apinajé (Jê Setentrional), concentraram-se etnograficamente quatro autores: Nimuendajú (1940)⁵, Da Matta (1976), Gonçalves (1981) e Giralдин (2000). Nimuendajú ([1939] 1983) destacou, entre os Apinajé, a existência de uma organização matrimonial que os diferenciava dos demais Timbira, fazendo com que os Apinajé ficassem conhecidos como ‘Timbiras anômalos’. Para Nimuendajú, a organização matrimonial Apinajé operava através de uma divisão peculiar denominada de **Kjê**, onde os homens herdavam o direito de pertencer ao grupo matrimonial do pai e a mulher ao da mãe.

Posteriormente, Da Matta (1976:133) argumenta que não encontrara, entre os Apinajé, grupos correspondentes aos **Kjê** com função matrimonial. Contudo, o trabalho de Nimuendajú ainda hoje é utilizado como referência importante a qualquer trabalho etnográfico, sobretudo sobre os Jê-Timbira.

Para Da Matta (1987), o dualismo Apinajé seria expresso através de um princípio diametral, representado nas metades **Korti** e **Korre** e de um caráter concêntrico, existente na relação entre o centro do pátio e o círculo das casas.

Para Da Matta (1976), o campo das ‘relações de substância’ está ligado à esfera doméstica, cujo núcleo, a família elementar, é considerada grupo natural e reificado na natureza das substâncias corporais comuns, enquanto o campo das relações sociais ou cerimoniais estaria ligado à esfera ritual e às obrigações políticas.⁶

O estudo de Gonçalves (1981:56) sobre a construção da identidade étnica dentro do processo de demarcação das terras Apinajé, reitera a concepção de Da Matta (1976) quanto à existência de um modelo concêntrico e diametral, revelado através dos grupos cerimoniais que apresenta a sociedade Apinajé dividida em dois domínios: cotidiano ou privado, representado pelas casas ou pela ‘periferia’ da aldeia, onde prevalecem as ‘relações de substância’ que vincula os membros de uma família nuclear; e outro domínio onde as relações de caráter social ou cerimonial são predominantes. Nessa concepção, a família nuclear é um ‘grupo natural’, relacionado à composição e ao funcionamento do corpo humano.

No trabalho de Giralдин (2000), a operacionalidade do princípio dualístico subjacente à organização social Apinajé é novamente constatada, porém, sem aplicabilidade direta à questão de gênero. Giralдин, apesar de constatar as metades **Korti** e **Korre** utilizadas para “classificar comportamentos e formas discursivas além de todos os elementos do universo” (2000:78), contesta a interpretação de Da Matta (1976). Ou seja, para Giralдин (2000:78), os Apinajé estão longe de pensar o mundo dividido; ao contrário, os Apinajé pensariam o universo ‘unificado’ através do compartilhamento dos **karõ**⁷ (princípio vital que anima os seres humanos, os

⁽³⁾ Os Apinajé incorporaram algumas idéias e crenças do cristianismo, tanto através da ação de missionários católicos quanto de evangélicos. Por conta disso, realizam hoje, além das festas tradicionais, festas em homenagem a santos católicos. Essa incorporação aparece em alguns mitos, onde a figura do herói confunde-se com a de Jesus Cristo. Um exemplo dessa incorporação está no relato de Maria Barbosa sobre a questão da demarcação de terras, quando ela relata a seu opressor como o mundo foi criado, para justificar porque deveria permanecer em sua terra. Ela mistura elementos da origem do mundo da crença cristã com elementos da cosmologia Apinajé.

⁽⁴⁾ Essa constatação é confirmada pelos próprios Apinajé e está presente no trabalho etnográfico de Odair Giralдин (2000).

⁽⁵⁾ Curt Nimuendajú, nos anos 30, foi pioneiro em sistematizar estudos sobre os povos Jê com base em pesquisa de campo. Sua obra chamou a atenção para a complexidade da vida cerimonial, da configuração espacial da aldeia e da organização social Jê.

⁽⁶⁾ DA MATTA, 1976.

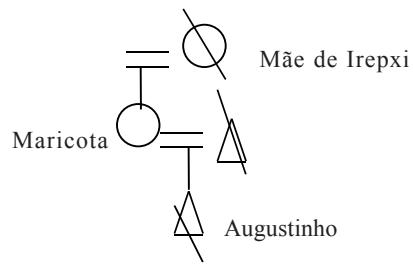
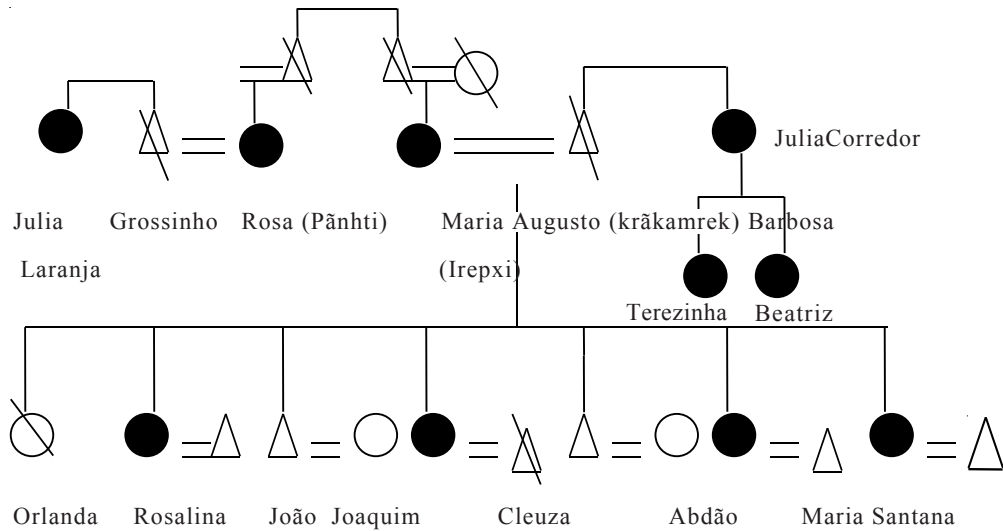
⁽⁷⁾ Algo similar ao que entendemos por espírito ou alma, embora seja aplicado a denominação de imagens como fotos e filmes.

animais e os vegetais), presentes tanto no reino animal, quanto no vegetal, numa demonstração de que, para os Apinajé, a dicotomia clássica entre natureza e cultura não se aplica.

Penso que, sobre esse princípio dualístico, muitas vezes, está baseada uma leitura sobre a construção social dos gêneros dicotomizada em esferas opostas e complementares entre si. Mulheres e homens são, através do princípio dual, classificados entre os domínios público e doméstico, central e periférico, natural e cultural.

ENTRE OS APINAJÉ

Minha primeira estadia entre os Apinajé foi em dezembro de 1999 e a segunda entre agosto e setembro de 2000. O grupo familiar que me adotou foi o de Maria Barbosa, que se tornou minha ‘madrinha’. As mulheres, sobretudo da parentela de minha madrinha⁸, foram minhas principais interlocutoras. A seguir tentarei demonstrar num esquema simples de parentesco a constituição da família que me recebeu e me auxiliou na pesquisa de campo:



- ▲ Representam as pessoas com as quais tive contato direto.
- ▲ Representam parentes próximos dos informantes principais.
- /▲ Representam pessoas que já morreram.

⁽⁸⁾ Como é costume nas etnias Jê, também entre os Apinajé, quem chega à aldeia, inicialmente como ‘estranho’, deve passar por um processo de “adoção”, através do qual receberá um nome e uma família, simbolizando a incorporação ou a aceitação dessa pessoa na comunidade. Os Apinajé utilizam o termo ‘madrinha’ para designar a pessoa que “adota”. A ‘madrinha’, nesse caso, é também chamada de ‘mãe’.

Cleuza, uma das filhas de Maria Barbosa, participou da comemoração dos 500 anos do Brasil, na Bahia, com mais duas mulheres da aldeia São José, Terezinha, filha da irmã de seu pai, e uma de suas cunhadas. Cleuza conta que foram também o cacique e mais seis homens das aldeias Mariazinha, São José e Botica. Contou-me que compareceram ao evento outras mulheres indígenas, entre elas, Krikati, Xerente, Karajá, Kayapó e de outras etnias da Amazônia. Cleuza afirmou decepcionada que o cacique Abílio (aldeia São José) ficara inibido diante da multidão que lá se encontrava e que, quando voltaram à aldeia, numa atitude que ela considerou inadequada à sua posição, não atendera à expectativa de convocar uma reunião para discutir os assuntos debatidos. Para remediar tal comportamento, Cleuza colocou fitas gravadas com as discussões que presenciara à disposição das pessoas, que se dirigiam à sua casa para conversar sobre a reunião na Bahia.

Esse evento é um exemplo de que as discussões que dizem respeito à coletividade não estão limitadas à esfera central da aldeia. Elas podem acontecer no âmbito das casas, dependendo das pessoas que estiverem envolvidas na discussão. Nesse caso, a conversa na casa de Irepxi foi estratégica, visto que ela e sua parentela eram manifestamente contra a continuidade do antigo cacique (Abílio) e já planejavam a substituição dele por Quirino. O desfecho dessas discussões explicitou-se posteriormente no centro da aldeia, quando houve deposição do cacique e a escolha de outro líder para o cargo, decidido de antemão por Maria Barbosa e outros líderes de seu grupo político.

Entre a minha primeira e segunda visita aos Apinajé passaram-se cerca de seis meses. Durante esse intervalo de tempo, acontecimentos importantes marcaram a vida na aldeia. Entre eles, a construção de uma nova aldeia, para onde Maria Barbosa e boa parte de sua parentela estavam de mudança, provavelmente por motivos políticos, pois a decisão de construir outra aldeia coincidiu com a troca de cacique. O círculo das casas também havia sofrido

transformações. A troca de cacique tinha motivado a mudança de algumas famílias para a nova aldeia, provocando um remanejamento de casas que trocaram de moradores, sendo algumas destruídas e outras novas construídas. Maria Barbosa justificou a mudança dizendo: “quero começar uma outra aldeia dentro das terras Apinajé para deixar aos filhos e netos”.

Em conversa com Raimundo (chefe não-índio do Posto da FUNAI), ele me disse que Augustinho insistiu em levar Irepxi para a nova aldeia, com o objetivo de “tornar a aldeia mais forte”. Nos outros dias, procurei saber se outras mulheres, das mais velhas, iriam acompanhá-la à nova aldeia. Júlia Corredor e Julia Laranja continuariam na aldeia São José. Perguntei a Júlia Corredor se não iria para a aldeia nova, ela respondeu: “Vou ficar, para tomar conta dessa aqui. Meus filhos, netos, bisnetos, tataranetos, estão todos aqui”.

No dia da mudança para o local onde estava sendo construída a nova aldeia, enquanto as pessoas ajeitavam-se nas barracas improvisadas, Maria Barbosa reuniu-se com algumas mulheres à sombra de uma grande árvore. Nessa hora não havia homens no acampamento, eles encontravam-se preparando o terreno para a construção das casas. Cercada de velhas e jovens mulheres, Irepxi conversava animadamente em Apinajé. Suas filhas traduziam alguns trechos da conversa para mim. Irepxi começou a falar em tom de brincadeira sobre o fato de, na aldeia São José, haver somente cacique e governadores homens dizendo que na nova aldeia “as mulheres iriam tomar conta”, apontando algumas mulheres, nomeando-as ‘cacique’, ‘governadora’ e ‘vice-cacique’. As mulheres riram muito quando Irepxi fez essa brincadeira.

É possível que essa ‘brincadeira’ tenha como motivação a noção que as mulheres têm de que a ocupação de cargos políticos é uma responsabilidade masculina. Naquela hora, era ‘como se’ Maria Barbosa ‘lembrasse’ às mulheres que, ‘se quisessem’, poderiam se tornar cacique ou vice-cacique, mas a reação que buscava provocar, mostrava que tal atitude poderia ser entendida como desviante e, ao

mesmo tempo, indicava que o acesso masculino ao poder político não era invulnerável.

Pode ser ainda que, enquanto uma líder, Maria Barbosa julgue-se responsável pela continuidade das tradições de sua cultura. Uma mulher que lutara tão valentemente contra seus inimigos, quanto o que se espera que um homem faça, estaria, através de uma brincadeira, mostrando sua preocupação e empenho em conservar os costumes e tradições de seu povo. Além disso, dá pistas de que, para os Apinajé, qualidades associadas à masculinidade como bravura, iniciativa e poder de decisão a favor da coletividade, não estão vedadas ao gênero feminino, tão pouco limitadas a pessoas que ocupam cargos de chefia e, finalmente, com esta atitude, Maria Barbosa, ao brincar sobre seu poder de nomear mulheres para os cargos de chefia da aldeia, estaria fazendo uma demonstração de sua força junto ao grupo.

Raimundo relatou-me que todos que chegam na aldeia: “querem mesmo é saber de Maria Barbosa. Nas reuniões, Maria Barbosa repreendia o antigo cacique, o Abílio, no pátio, na frente de quem estivesse, e ele ficava quieto ouvindo”.

Além do prestígio de Maria Barbosa, as mulheres Apinajé têm uma participação ativa na escolha de caciques e das demais pessoas que compõem o quadro de cargos políticos. Mulheres mais velhas e respeitadas pela comunidade como Irepxi, Grer, Julia Corredor, Maricota, juntamente com suas filhas e outras mulheres de influência marcante, estão presentes em todas as ocasiões importantes. E o que se discute nas reuniões do pátio costuma passar antes pelas suas casas, submetendo-se às suas opiniões.

Sobre a existência de casos em que mulheres tivessem compartilhado cargos na gestão de outros caciques, disseram que o cargo mais alto ocupado por uma mulher foi o de ‘governadora’, por Beatriz (filha de Julia Corredor). Grer comentou: “Nós temos pelejado para botar Maria (Irepxi) como cacique. Ela não quer!”. Cleuza relata que, entre os Tukano, conheceu uma mulher que era cacique

(conhecimento que pode ter influenciado o pensamento e a ação dessas mulheres).

Cleuza contou-me episódios de desentendimentos entre o antigo cacique e algumas mulheres mais velhas (sua mãe, tias e outras), que teriam contribuído para a troca de cacique. Este as acusaram de não incentivar os jovens a participarem das festas tradicionais, e elas acusaram-no de ficar com a comida que era para ser distribuída nas festas. Houve uma reunião para discutir as razões dessa intriga. Nessa reunião, o cacique chamara Augustinho de ‘vagabundo’. Cleuza conta:

“Nós fizemos uma reunião e era só mulherada aqui no pátio. Quem chamou a mulherada foi a mamãe. Nós passamos a noite cantando no pátio... Teve algumas que não foram, mas quem gosta de pular e gosta de dançar a festa do índio, estava lá... pegaram no braço da mamãe, para ela ser promotora. Ela não aceitou, disse que estava muito velha para ser promotora. Aí, eles me pegaram e botaram no lugar dela e eu fiquei. Ficou três homens e uma mulher. Então, ficou assim, se eu saio, ela já fica no meu lugar ... Quando eu estava em Belém, ela foi no meu lugar em Araguaína. Então, fizeram a festa porque trocaram de cacique”.

Maria Barbosa participou ativamente à frente dos episódios que envolveram os conflitos gerados pela demarcação ocorrida em 1985; participou da fundação da aldeia Cocalinho a oeste do território Apinajé, como estratégia para garantir a inclusão da área nos limites da área já demarcada, e agora lidera, junto com Augustinho, a construção de uma nova aldeia.

A história de Irepxi e a de sua parentela na demarcação das terras Apinajé contribuiu para que essas pessoas adquirissem a reputação que possuem atualmente. Em suas próprias palavras: “Por isso, o povo me conhece. Quando chega, me procura. É porque lutei muito por causa dessa terra. Por isso, quando o povo chega, é só o meu nome. Eles me tratam de guerreira”

De acordo com um artigo da série *Aconteceu*, de 1985, produzido pelo Centro

Ecumênico de Documentação e Informação⁹ (CEDI), os Apinajé tiveram sua área demarcada oficialmente. Segundo Carelli, entre 1984 e 1985 ‘o caso Apinajé’ envolveu etnias indígenas de Goiás, do Maranhão, do Posto Indígena do Xingu, do Mato grosso e do Nordeste. Maria Barbosa é citada como líder dos Apinajé da aldeia Cocalinho, de onde foi expulsa juntamente com um grupo de 40 pessoas, por pistoleiros do fazendeiro e ex-prefeito de Araguatins, João de Deus. Após essa expulsão, Maria Barbosa buscou apoio de grupos vizinhos, sobretudo dos Kayapó, por serem considerados experientes em lutas a favor das causas indígenas e por falarem a mesma língua. O artigo descreve a reunião desses povos na aldeia São José.

A reputação de Maria Barbosa, adquirida por ocasião da luta pela demarcação territorial, e de algumas pessoas ligadas a ela, leva-me a pensar que os jovens solteiros ou recém-casados, homens ou mulheres, possuem pouco ou nenhum prestígio nas decisões da comunidade. Esse prestígio social é conquistado aos poucos e avança à medida que a pessoa realiza feitos importantes para a coletividade.

A questão da idade e da experiência acumulada pode transcender a questão de gênero no tocante às problemáticas ligadas à comunidade. Mesmo os jovens Apinajé que estudam, embora tenham reconhecida a sua sabedoria sobre as coisas de **kupe**¹⁰, não possuem maior respeito por isso. Entretanto, não são todos os velhos ou velhas que possuem esse peso. Depende da experiência acumulada através da realização de feitos importantes para toda a comunidade. Como também é possível que um adulto (que não seja considerado velho) tenha mais prestígio que alguém mais idoso, dependendo da importância das realizações dessa pessoa e de suas articulações políticas, dentro e fora da aldeia.

HOMENSE MULHERESE AS ATIVIDADES DE SUBSISTÊNCIA

Homens Apinajé com mais de 65 anos de idade e mulheres com mais de 60 recebem um salário mínimo como aposentadoria¹¹. Os mantimentos comprados com esse dinheiro são divididos com os parentes.

Várias pessoas, homens e mulheres possuem cabeças de gado¹², independente de serem casados ou não. Cleuza tem suas cabeças de gado e quem cuida é o marido de sua irmã Neide. O marido de Neide cuida das cabeças de gado de Cleuza, dos animais de sua mulher e os dele mesmo. Algumas pessoas solicitam os serviços de um “vaqueiro” para cuidar de seu pequeno rebanho. Esses vaqueiros são homens da aldeia que se especializam em cuidar de gado e fazem isso em troca de produtos alimentícios ou outros bens materiais.

Segundo os Apinajé, cada pessoa, homem ou mulher faz com seus animais o que bem entende: usa o leite, vende ou come a carne. Entretanto, a maneira como se lida com esse bem, segue, mais ou menos, a lógica das outras posses materiais, ou seja, com o gado também deve-se demonstrar generosidade e não priorizar a acumulação. É o que mostra a história de Julia Laranja, que deu seu único bezerro a um sobrinho, quando este fora reclamar que não tinha nada para dar ao filho, que ia participar de uma festa católica. Assim, parece-me que cabeças de gado valem tanto como ‘moeda de troca’ para a aquisição de bens diversos, sobretudo não-índios, quanto para subsidiar atividades rituais ou beneficiar parentes em dificuldade. Embora homens e mulheres possuam suas cabeças de gado independentemente, a tarefa de cuidar dos animais de grande porte é atribuída aos homens.

Mulheres e homens colhem frutas nativas subindo em altos coqueiros de buriti, mangaba

⁽⁹⁾ Texto elaborado por Vicent Carelli, baseado em entrevista concedida pelos antropólogos Gilberto Azanha e Maria Elisa Ladeira.

⁽¹⁰⁾ Não-índios.

⁽¹¹⁾ Não posso precisar se todas as pessoas com a idade relatada recebem o benefício. Porém, trata-se de uma parte significativa da população dos mais idosos.

⁽¹²⁾ A quantidade que cada indivíduo possui de cabeças de gado é variável. Quanto aos exemplos citados no texto, ao que me consta, não ultrapassam a quantia de 10 animais, per capita.

ou jussara e costumam ir a Tocantinópolis vender frutas típicas de seu território, como o bacuri e artesanato. Principalmente as mulheres carregam pesados fardos de coco de babaçu em cestos apoiados na cabeça. Ambos procedem à quebra do coco de babaçu para venda da castanha; trata-se de um árduo e perigoso trabalho realizado com um machadinho¹³.

Uma atividade (quase) estritamente masculina é a construção de casas. Rosalina disse-me que, na construção das casas, as mulheres ajudam a ‘puxar a palha’ para o telhado. As casas são feitas de palha e ‘pau a pique’ (técnica que utiliza argila e varas de bambu) e não seguem um padrão muito rígido, o que dá espaço à criatividade e habilidades pessoais, qualidades que parecem bastante apreciadas. Além disso, o modelo das casas mostra influência das construções da sociedade envolvente, muito embora, freqüentemente, sejam mais bem elaboradas que os casebres da região.

Outra atividade masculina é a colheita de mel. Há vários exemplos na etnografia Jê sobre a ligação desse trabalho com a necessária demonstração de força e coragem masculina. Sobre ele, Cleuza me disse que mulher só colhe mel de abelha ‘mansa’ e o homem de abelha ‘brava’. Ou seja, espera-se que o homem enfrente abelhas ‘bravas’ com a mesma coragem que enfrentaria um inimigo. Lea (1986:xxxv) relata que entre os Kayapó “as mulheres são consideradas mansas. Os homens tornam-se valentes através de treinamentos guerreiros, como ataques a ninhos de marimbondos”.

Daniel, um jovem Apinajé casado, disse-me que “só homem que caça e tira mel. A mulher não agüenta cortar de machado”, dando a entender que trabalhos pesados são realizados por homens. Porém, pode-se verificar no cotidiano da aldeia que as mulheres executam atividades que exigem muita força e destreza física, como subir nos altos coqueiros; carregar, em cestos apoiados na cabeça, grande

quantidade de produtos da roça e quebrar coco de babaçu com machadinho.

Quase todos os trabalhos etnográficos sobre os Jê e demais etnias indígenas, costumam dedicar especial atenção à divisão sexual do trabalho como fonte de inspiração para refletir sobre a construção dos domínios feminino e masculino. Conclusões sobre a divisão sexual do trabalho são utilizadas nas argumentações, tanto a favor como contra a existência de assimetria social entre os gêneros.

Entre os Apinajé é possível observar que homens e mulheres compartilham várias atividades, sem que isso pareça significar menor status ou menor acesso a bens e serviços de um ou outro gênero, a não ser no caso de mulheres casadas que, em geral, esperam que o marido vá à cidade gastar o dinheiro arrecadado com salários de aposentadoria ou venda de artesanatos, ficando a mercê da decisão dele, de como gastar o dinheiro, o que nem sempre atende à expectativa das esposas.

Penso que a conclusão a respeito da ‘complementaridade’ ou ‘hierarquia’ entre os sexos depende, em geral, do ‘olhar’ do pesquisador(a), pois os elementos e dados referentes às relações diárias entre homens e mulheres, sejam de trabalho ou não, podem apontar em ambas as direções, ou seja, ao mesmo tempo que é possível identificar que determinado tipo de trabalho necessita de ações tanto masculina quanto feminina, concluindo a favor da interdependência entre os sexos, podem-se verificar atos de violência, ritual ou não, do homem contra a mulher, como também, embora em menor escala, da mulher contra o homem¹⁴.

HOMENS E MULHERES E AÇÕES COLETIVAS

Tanto homens quanto mulheres Apinajé afirmam que as mulheres são livres para reunirem-se no pátio. Ressaltam que reuniões

⁽¹³⁾ Com uma das mãos segura-se o coco e com a outra bate-se o machado para quebrá-lo. As mulheres contam que muitas pessoas já tiveram suas mãos feridas nessa atividade.

⁽¹⁴⁾ Conheci uma mulher Apinajé que costumava surrar o marido quando ele bebia demais e insultava sua família.

apenas de mulheres não são usuais, mas que podem ocorrer quando convocadas pelas mais velhas da aldeia que possuam prestígio para tanto. Essa assembléia feminina destinar-se-ia a aconselhar as mais jovens a corrigirem comportamentos inadequados. Nesses conselhos, os homens teriam toda liberdade para participarem, assim como as mulheres, nos conselhos onde homens tomam a iniciativa da convocação, a não ser quando se trata de um assunto tido como exclusivamente de interesse masculino como, por exemplo, a realização de excursão para caça. As reuniões mais comuns são aquelas onde homens e mulheres são convocados por iniciativa do cacique ou de outros Apinajé que ocupem cargo político para tratar de temas de interesse coletivo.

Irepxi, Neide e Teresinha, filha de Julia Corredor, já participaram de reuniões com representantes governamentais, por ocasião da demarcação das terras Apinajé em Palmas, Brasília, Rio de Janeiro e São Paulo. Recentemente, Irepxi fora convocada para participar de reuniões sobre a construção da *barragem de Lajeado*. Construção que faz parte, segundo informativo do CIMI¹⁵, de grandes projetos hidrelétricos que estão sendo implementados na região Centro-Norte do Brasil¹⁶. Representantes do poder estatal queriam que ela ajudasse a convencer os Apinajé a aceitarem esse projeto, ao que ela não concordou.

Hoje, ao que parece, mesmo que Irepxi não compareça pessoalmente às reuniões do pátio ou à casa de algum líder, nada acontece na aldeia referente a assuntos públicos que não passe primeiro pela sua casa. Entretanto, embora a participação feminina nas discussões públicas, dentro e fora da aldeia, seja qualitativamente importante, é quantitativamente minoritária, sendo mais comum que, quando se trata de problemas relacionados à coletividade, ou ao poder público, sejam dos homens a incumbência de comparecer às discussões.

Perguntei porque as mulheres iam menos à cidade ou às reuniões do pátio. A resposta de Cleuza foi: “porque eles não chamam”. Essa resposta pode ter como motivação o fato das mulheres considerarem os assuntos políticos uma responsabilidade idealmente masculina, o que não impede, entretanto, a atuação feminina na prática. Em contrapartida, não são todos os homens que costumam participar das reuniões realizadas no centro da aldeia. Aparentemente, há os que participam com mais frequência e aqueles que raramente comparecem.

Homens e mulheres (que atuam em eventos coletivos), consideram importante sua participação e contribuição no desfecho desses eventos, havendo uma certa expectativa e ansiedade diante da possibilidade de suas opiniões serem tomadas como relevantes e caracterizarem ações de liderança. Simultaneamente, há uma luta entre os grupos políticos formados por homens e mulheres, cujos interesses ultrapassam a questão de gênero. No caso que presenciei, de um lado estava o grupo político do cacique deposto, de outro, o grupo de Maria Barbosa. Quando Cleuza diz: “Porque eles não chamam”, pode estar fazendo referência ao grupo político oposto que procuraria dificultar propositadamente o acesso do grupo de Maria Barbosa a certas informações.

O CICLO DA VIDA APINAJÉ

Vários jovens, casados ou não, que completaram o ensino básico na escola da aldeia, fazem supletivo ginásial e colegial em escolas da rede pública em Tocantinópolis, o que dificilmente acontece com as mulheres.

Segundo a professora Rosa¹⁷, jovens maridos que não estudam tendem a não deixarem suas esposas estudarem, alegando ter ciúme dos outros rapazes que frequentam a escola na cidade. De acordo com a professora, entretanto, os Apinajé dão pouco valor ao ensino formal.

⁽¹⁵⁾ Informativo nº 6: ‘A Borduna’ de Nov/1999.

⁽¹⁶⁾ De acordo com o informativo citado acima, a construção de grandes barragens no rio Tocantins, como as usinas de Tucuruí, no Pará e Serra da Mesa em Goiás, tem ocasionado sérios impactos sobre a fauna, a flora e a população. São ribeirinhos, indígenas, camponeses, lavradores, que dependem exclusivamente do rio, tendo assim sua sobrevivência ameaçada.

⁽¹⁷⁾ Professora não-índia que coordenava a escola de ensino fundamental na aldeia São José.

Segundo ela, os pais acham que a escola só ensina “coisa de branco” e consideram esse conteúdo de importância secundária. Boa parte dos pais avalia que é melhor os filhos os acompanharem em suas tarefas, para aprenderem a trabalhar na roça e em outras atividades comuns aos Apinajé, encarando o tempo que a criança passa na escola como um empecilho a essa aprendizagem. Assim, nas palavras da professora, “qualquer motivo é motivo para parar de estudar”.

Além da escola, rapazes, casados e solteiros, compartilham uma atividade diária que é o jogo de futebol. Todas as tardes, durante o tempo que fiquei na aldeia, pude ver os rapazes jogando no campo formado no centro da aldeia, exceto nos dias de chuva. Até a minha volta, acreditava que essa atividade era estritamente masculina, mas em minha segunda visita, presenciei também as meninas formando times e jogando futebol no centro da aldeia.

Entre os Apinajé, homens e mulheres casam-se bastante cedo para os nossos padrões: as moças com idade de 12 a 15 anos e os rapazes entre 15 e 18 anos. Os rapazes passam repentinamente de uma existência de liberdade (que só não é plena pela obrigação de ajudar no trabalho das roças) para uma vida de obrigações com esposa, parentes da esposa e com os filhos que logo vêm.

As moças engravidam em seguida ao casamento e têm vários filhos sem muito espaço de tempo entre eles. Não demora muito, esvai-se o viço da juventude e, com ele, o brilho da pele, dos cabelos, os contornos arredondados do corpo e o sorriso branco. Aos 30, muitas já são avós. Filhos e netos brincam juntos confundindo-se no terreiro da casa, no riacho, nas copas das árvores e por todo o espaço onde movimentam-se livremente.

Embora o casamento seja apontado como uma situação ideal, quando se trata de mulheres mais velhas ele se torna aparentemente discutível. Rosa, também viúva, disse-me que “é muito feio velha casar”. E Maria Barbosa,

concordando com a opinião dela, emendou que é melhor ficar assim, viúva, porque marido “empata muito”.

Cleuza contou-me que:

“No tempo da aldeia velha, as mães escolhiam os noivos para o filho ou para a filha, quando eles faziam, mais ou menos, 9 anos de idade. Quando o rapaz ficava com 15 anos e a menina com uns 14, fazia-se o casamento. Ou então, um homem que tivesse um filho, conversava com alguma família que tivesse uma menina recém-nascida que ele quisesse como mulher para seu filho, dizendo: Essa menina que nasceu hoje, será minha nora”.

De acordo com Daniel:

“Antigamente, essa era a lei, a tradição nossa, o nosso costume. A pessoa tinha que esperar a vontade da família. Naquela época a gente respeitava e cumpria a ordem que a pessoa mais velha tratava. Mas, hoje, já não tem mais isso. Acabou. Hoje é assim, a pessoa tem que gostar da outra pessoa, se não gostar, não casa. Já mudou. Essa história que ela (a Cleuza) contou, acontece, mas, faz muito tempo que não tem mais.”

O depoimento de Daniel sugere uma mudança na maneira pela qual os Apinajé encaram o casamento. O sentimento pessoal passa a ser mais valorizado, provavelmente em decorrência de um processo de individualização desencadeado pelo contato histórico com os não-índios, e/ou com outras etnias indígenas.

Lea, em entrevista de orientação, relatou-me que entre os Kayapó a iniciativa individual passou a ser mais valorizada na hora da escolha do cônjuge. Veiga também constatou que entre os Kaingang (Jê meridional) “o sistema de aliança matrimonial vem sendo rompido cada vez mais, depois do contato, dando lugar à escolha pessoal, que muitas vezes trai a aliança dos velhos, com casamentos que se realizam dentro da mesma metade” (2000:96).

Giraldin (2000:162)¹⁸ mostra que, entre os Apinajé, há uma forte vinculação entre as relações estabelecidas através de amizade formal e o estabelecimento de relações matrimoniais. De acordo com Giraldin (2000:195), a amizade formal abre a possibilidade da relação sexual entre os filhos consangüíneos dos amigos formais. Como exemplo, relatou o casamento de uma das filhas de Irepxi com um primo paralelo de Irepxi, casamento que só pôde ocorrer porque Irepxi é amiga formal do primo. Uma vez que ele desejou casar-se com a filha dela, Irepxi não pode contrariar sua vontade. De acordo com Lea, em conversa informal, entre os Kayapó, quando uma filha casa-se com o amigo formal de sua mãe, ele jamais será considerado como genro, prevalecendo a relação de amizade formalizada.

A uxorilocalidade caracteriza uniformemente os Jê setentrionais. Essa prática prevê que o homem, após o casamento, deve deixar a casa dos pais para morar com a família de sua esposa. Segundo a análise de Turner (1979) sobre os Kayapó, esse costume promove a subordinação do genro ao sogro, consoante ao modelo da casa dos homens, onde os mais velhos têm poder sobre os mais novos. Para Lea (1986:12), o modelo do ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico elaborado por Turner não funciona. A autora argumenta que os homens nunca rompem os laços com sua família natal e jamais são integrados na sua família conjugal.

Entre os Apinajé, no caso de Irepxi, por exemplo, há uma tendência a congregar toda a parentela morando perto. Seu filho Joaquim, e os filhos de seus filhos e de suas filhas, depois de casados, fizeram suas casas ao lado da casa de Irepxi e não junto às casas de suas sogras.

Com base na prática da uxorilocalidade entre os Jê, Vidal afirma que: “uma mulher Kayapó nasce, vive e morre na mesma casa, unidade residencial que possui o seu lugar certo

no círculo das casas” (1983:84). Contudo, é possível observar que, de acordo com os relatos das mulheres Apinajé, nenhuma delas nasceu, cresceu, casou-se e envelheceu na casa de suas mães de forma ininterrupta. O casamento pode levar a mudanças temporárias ou permanentes para outras aldeias ou até para áreas de etnias vizinhas.

As filhas de Maria Barbosa, por exemplo, quando do meu retorno para a aldeia dos Apinajé, também estavam de mudança. Rosalina para Patizal, Maria Santana para Bonito. Elas disseram que estavam se mudando porque precisavam viver por um tempo com a família dos maridos.

Enfim, entre os Apinajé, chama a atenção, em particular, o fato de que um filho e os netos casados de Irepxi tenham construído suas casas ao lado da casa da avó e das irmãs de sua mãe e não com suas sogras, reforçando, assim, a ligação com seu grupo natal.

TEORIA DA CONCEPÇÃO

Relativamente à teoria de concepção, os Apinajé, como os demais Jê, acreditam que as mulheres só menstruam após o início da atividade sexual. É como se o corpo feminino necessitasse ser ‘perfurado’ ou ter o seu ‘lacre retirado’ para poder menstruar, ou seja, para o corpo feminino é completado através de uma ação masculina.

Parece-me que o início do período fértil marcado pela menarca, que simboliza o início da vida sexual para as meninas, tem elementos para ser uma das fases mais tensas da vida feminina. Quando uma menina sem ‘noivo’ menstrua, tem que dizer quem a desvirginou; não sendo comprometida, fica a suspeita de ela ter cedido a um homem qualquer. Cleuza contou-me o caso de uma menina, com 13 anos

⁽¹⁸⁾ De acordo com Lea (1999:182), a amizade formal Kayapó, herdada patrilinearmente, realça o ‘agency’ feminino na medida em que as mães é que são responsáveis pela escolha dos maridos de suas filhas, dentre os homens que pertencem ao círculo de seus amigos formais. Lea aponta que a proibição de casamento entre amigos formais está vinculada à transmissão de afinidade. Os Kayapó afirmam que amigo formal não é parente. Entre amigos formais do sexo oposto há evitação, tal qual a relação entre sogra e genro, não havendo evitação entre amigos formais do mesmo sexo. Se uma mulher se casa com seu amigo formal, estanca uma fonte de cônjuges potenciais para as filhas dela, ou seja, os filhos do amigo formal dela.

aproximadamente, que não queria se casar com o rapaz que a família lhe escolhera como noivo e, antes que se casassem, essa menina menstruou. Os pais queriam saber quem havia ‘mexido’ com ela, mas a menina dizia que não tinha tido relação com ninguém. Alguém, então, falou aos pais que a havia visto com um Krahó do Maranhão. Ela foi surrada pelos pais até que concordou em casar-se com o rapaz que lhe fora escolhido. Mas os próprios pais divulgaram a notícia de que o casamento não iria se realizar porque o rapaz recusara-se a casar-se com uma menina ‘mexida’.

As Apinajé, durante toda a vida fértil, costumam tomar ‘remédios’ feitos com ervas, conhecidas por algumas mulheres, para controlar o fluxo menstrual. Para as Apinajé, a menstruação não pode estancar de uma vez, pois, dessa forma, o sangue poderia ‘coalhar’ dentro da mulher, causando sua morte, nem pode ‘sair muito’, para não ‘enfraquecê-la’. Os Apinajé também compartilham da idéia de que, ao perder substâncias, o corpo vai perdendo a força, caminhando gradativamente para o envelhecimento.

As plantas utilizadas para o controle da menstruação pelas mulheres também são usadas no parto para não ‘coalhar’ o sangue na hora de nascer a criança. Bebe-se o sumo das folhas, ou o chá da raiz. Com a ingestão dessas soluções o fluxo menstrual dura em torno de dois dias. Quando está menstruada, a mulher Apinajé pode manter suas atividades diárias, porém, não deve comer carne de caça por medo da calvície¹⁹.

Para os Apinajé (assim como para os demais Jê), a criança é produzida através do sêmen. Se o casal não tem filhos, acredita-se que a parte estéril é sempre o homem. A esterilidade feminina pode ser induzida através da intervenção xamânica.

As grávidas Apinajé costumam ter seus filhos na própria aldeia, auxiliadas por parteiras. Irepxi é uma delas, assim como outras mulheres mais velhas da aldeia. Ela disse-me que

difícilmente é necessária uma cesárea; em geral, os partos são normais. Quando a cirurgia se faz necessária, a parturiente é examinada por Maria Elida (enfermeira não-índia que mora na aldeia) e encaminhada ao hospital da cidade pelo caminhão da FUNAI.

Durante o resguardo, é proibida a ingestão de caça do mato, de peixe de couro²⁰ e alguns produtos da roça como macaxeira e inhame. Essa restrição dura por volta de quinze dias, depois vai se extinguindo aos poucos. Marido e mulher passam a dormir em quartos separados. A restrição sexual dura, em média, um mês.

Segundo Maria Elida (enfermeira que vive com os Apinajé), existe uma prática de infanticídio que é ocultada dos não-índios. Contou-me vários casos, que incluíam filhos de mulheres sem companheiro estável, além de filhos gerados ainda no resguardo de um outro, e filhos de genros indesejados. Segundo Maria Elida, na sua maioria, os casos de infanticídio são decididos e realizados por mulheres mais velhas, sobretudo na posição de sogras, avós ou mães. Para tanto essas mulheres recorreriam a ingestão de ervas que apenas algumas Apinajé mais velhas conhecem.

De acordo com Nimuendajú ([1939] 1983), o infanticídio só ocorria imediatamente após o parto e no caso de nascer o que ele chamou de “criança monstruosa”. Esta era envenenada através de uma solução preparada com o **karà-kanê** (remédio de veado) passada no bico do seio. De acordo com relato desse autor, para os Apinajé, mulheres maltratadas durante a gravidez estariam sujeitas a ter filhos defeituosos. Isso faz sentido no caso vivido por uma neta de Maria Barbosa. Ela apanhava do marido durante a gravidez e depois que se separou dele tentou abortar; sua tentativa de abortar pode ter sido provocada pelo medo de que seu bebê não fosse uma criança saudável.

Segundo os dados Apinajé que possuo, tanto a gestação de uma criança quanto o parto, o aleitamento, além da prática de aborto e

⁽¹⁹⁾ Meus dados não me permitem esclarecer a lógica dessa crença.

⁽²⁰⁾ Tanto os Apinajé quanto a população regional costumam fazer distinção entre peixes com couro e peixes sem couro. Os primeiros correspondem a peixes que possuem uma pele mais grossa e escura.

infanticídio, fazem parte do conjunto de práticas sujeitas ao campo de ação feminino. Contudo, o infanticídio e abortos provocados são negados. O motivo de escondê-los pode ser a recriminação de religiosos e outros não-índios, que os Apinajé não desejam (ou não acham conveniente) contrariar abertamente, ou então, em decorrência de uma possível auto-recriminação, a partir da incorporação, de fato, de idéias cristãs.

Em minha primeira visita, apenas os abortos ‘naturais’ (ou seja, os que aconteceram independentemente da vontade direta da mãe) foram relatados abertamente. Em minha segunda visita, a própria Cleuza admitiu a existência de casos de abortos provocados: “Tem mulher que dá remédio para matar o nenê quando ainda está na barriga. Passa uns dois ou três meses e, aí, dá remédio para matar”.

DAR A VIDA E TIRAR A VIDA

De acordo com Lea (1999:186), os homens Kayapó abatem árvores, animais e inimigos e as mulheres nutrem crianças, a terra e filhotes de animais. Para reforçar sua afirmação, relembra uma colocação de Ortner, pertinente ao caso Kayapó, que classifica a mulher como o gênero que ‘dá a vida’ e o homem como o que ‘tira a vida’. Gostaria de utilizar os casos Apinajé para uma reflexão quanto a essa afirmação. Além das narrativas Apinajé sobre o poder que as mulheres conservam de ‘selecionar’ quem deve viver ou não, um depoimento de Cleuza narra como as mulheres podem, mesmo que não seja o comportamento esperado delas, ser coadjuvantes em casos de assassinato. Além disso, é preciso lembrar que, para a teoria de concepção Apinajé, como para os demais Jê, a criança é formada dentro do útero da mulher através do acúmulo de sêmen, ou seja, o homem também é responsável pelo surgimento da vida.

Entre os Apinajé, **Panhi-Kanê** é um termo que designa homens de certa forma ‘especialistas’ em matar outros índios, seja por

vingança própria ou por ‘encomenda’. Cleuza dá um exemplo: “Aqui teve duas mulheres que ajudaram a matar um homem. Diz que os homens o levaram, mas não mataram bem, então, mandaram as mulheres matarem aquele homem. As mulheres mandaram a faca nele e ele morreu.”

Assim, parece-me que, se idealmente a mulher tem a incumbência de ‘dar a vida’, enquanto o homem tem a de ‘tirar a vida’, a prática nem sempre corresponde. Primeiro porque algumas mulheres parecem deter esse poder, já mencionado, de decidir sobre a continuidade de uma gestação ou sobre a vida de um recém-nascido; depois porque, se os homens ‘fazem as crianças’, eles também participam da criação da vida.

AS KUPRY

Os Apinajé denominam **kupry** as mulheres não-írgens que possuem maturidade suficiente para estarem casadas, mas que, por viuvez, separação ou por estarem solteiras, são consideradas disponíveis para serem procuradas por homens solteiros ou casados, que retribuem as relações sexuais com alimentos, roupas, dinheiro, miçangas etc. Não se trata de ‘ser’ **kupry**, mas de ‘estar’ **kupry**, pois estas mulheres, assim que assumem um novo casamento, saem da condição de **kupry**.

Nimuendajú (1939:64) relatou a existência entre os Apinajé de jovens mulheres que, por iniciativa própria, incentivo dos pais ou ainda por relação premarital que não culminou no casamento, viviam na condição de “**me-kuprí-ya**”²¹ até se envolverem em uma relação estável. Nessa mesma categoria estariam também as divorciadas e as viúvas, sendo que a união de um homem com uma mulher na condição de **me-kuprí-ya** seria realizada, de acordo com o autor, sem nenhum cerimonial.

Entre os Apinajé, de acordo com os depoimentos que registrei, o casamento de moças

⁽²¹⁾ De acordo com informação de Lea (diálogo informal), o prefixo ‘me’ de ‘me-kuprí-ya’ designa o coletivo do substantivo ‘kuprí’, ‘ya’ quer dizer ‘este’ e kupry e ‘kuprí’ são a mesma categoria.

kupry é realizado com o mesmo cerimonial de uma não-kupry. Dizem que quando um homem casado procura uma **kupry** e a esposa descobre, ‘briga’, e às vezes separa-se do marido e ‘vira **kupry**’, ou então, fala mal da **kupry**, deixando de dirigir a palavra à mulher acusada, pressionando o marido para que ele deixe de procurá-la. Contudo, se esta mulher engravida, eles devem indenizá-la²². Diz-se que a esposa traída só volta a falar com aquela **kupry** novamente quando esta se casa.

Interessante notar que não há um termo correspondente a **kupry**²³ para o homem Apinajé, visto que também há solteiros, viúvos e separados que com certeza devem ser abordados pelas mulheres. Entretanto, o homem não é ‘retribuído’ materialmente, talvez porque o ato sexual seja considerado (idealmente) uma ‘ação’ masculina, ou seja, o homem age sobre a mulher, considerada passiva, por isso ele a presenteia, como uma forma de recompensa.

Os Apinajé apontam o estar casado como condição ideal, tal como Lea (1999:189) fala dos Kayapó: “Não existe a possibilidade de não casar-se”. Entretanto, acredito que, diante da possibilidade de separação, viuvez, demora para arranjar um parceiro, ou casamento prometido que não dá certo, ser **kupry** seria um meio de a sociedade prover o sustento de mulheres que não podem contar com um marido que providencie a carne de caça, pois seus irmãos (pelo menos idealmente) têm que prover sua própria casa, a esposa e a casa da sogra. Embora as Apinajé que estão sem parceiro possam possuir roças, cabeças de gado e, no limite, até caçar ou pescar, através das **kupry** a sociedade demonstra um mecanismo segundo o qual as pessoas não ficariam desamparadas. Para os Apinajé, ao que tudo indica, receber para manter relações sexuais não é pejorativo, aliás, é uma

vantagem para a mulher. O problema é estar sem parceiro fixo, sujeita ao ciúme das outras mulheres, e ao risco de ficar grávida e necessitar criar o filho sem a ajuda do pai.

IDADE E GÊNERO: A VELHICE

De acordo com Lea, uma caracterização globalizante dos gêneros Kayapó permite dizer que a idade “tende a dissolver a distinção entre os dois sexos.” (1994:99). A autora sustenta que, durante a vida adulta, todo contato entre homens e mulheres é sexuado. Mas, quando as mulheres tornam-se avós, detêm o mesmo prestígio que os avôs e até falam em reuniões importantes na casa dos homens.

Entre os Apinajé o arrefecimento da separação entre os sexos, com a idade, também pode ser constatado. Contudo, não me parece que se trate de uma ‘dissolução’ da diferença sexual. As mulheres tornam-se avós muito cedo, com cerca de trinta anos, e embora a ‘pirâmide da solidão’²⁴, conforme constata Lea entre as Kayapó, funcione também para as Apinajé (no tocante ao casamento após os 30 anos), o caráter sexuado do contato entre homens e mulheres, diminui, mas, não termina.

CONCLUSÃO

Entre os Apinajé, as ações, os eventos sociais e os relatos de mulheres que protagonizaram os eventos sociais serviram-me como ponto de partida para analisar a incoerência da análise dual simplesmente sobreposta à questão de gênero, à relação homem - mulher e aos aspectos da construção dos gêneros no contexto específico dessa sociedade e da

⁽²²⁾ Vários pesquisadores dos povos Jê e não Jê notaram que é costume entre eles os homens ‘retribuírem’ às mulheres com as quais mantêm relações sexuais fora do casamento. Esse ‘pagamento’ pode ser realizado em forma de mantimentos, utilidades domésticas, presentes ou dinheiro.

⁽²³⁾ A existência das **kupry** tem motivado discussões a respeito de uma possível comparação com a prática da prostituição. Werner (1984), define as **kupry** Mekrãnoti, como mulheres solteiras ‘especializadas’ em serviços sexuais à comunidade masculina.

⁽²⁴⁾ Termo utilizado por Elza Berquó, no trabalho: “Pirâmide da solidão?” apresentado no V Encontro Nacional de Estudos Populacionais (1986), em Águas de São Pedro (SP).

etnologia Jê. Na aldeia São José, discussões de interesse coletivo acontecem também nas casas das lideranças, onde decisões importantes são tomadas, antes de serem comunicadas aos habitantes da aldeia no centro do pátio, sendo que homens e mulheres participam em ambas as instâncias das discussões. De maneira inversa, assuntos que poderiam ser entendidos como de interesse dos grupos domésticos (como o comportamento de moças que namoram não-índios) são, às vezes, discutidos no pátio. Ou seja, a casa é um espaço socialmente tão importante quanto o espaço central e pode abrigar, ao mesmo tempo, as relações consanguíneas, discussões e decisões políticas e ações rituais.

Irepxi, brincando com as mulheres em meio ao acampamento da nova aldeia, que ela, junto com seu afilhado, tomou a iniciativa de construir, divertia-se com um ‘faz-de-conta’ de que elas, as mulheres, poderiam ser caciques. Essas mulheres, enquanto riam, se reafirmavam como pessoas, com as responsabilidades, capacidades e limites de uma pessoa. Inclusive o poder de ‘dar de comer’ (analisado por Strathern, 1980:208) (como um ato que subordina quem depende do alimento), o poder de decidir quem casa com quem, quem recebe qual nome de quem, quem vai morar com quem, e o poder de decidir quem não deve nascer e que, se nascer, não deve viver.

Qualidades femininas e masculinas não necessariamente estão inscritas num corpo de homem ou de mulher. Irepxi encarna atributos idealmente masculinos em sua trajetória pessoal, à frente da demarcação de terras, de problemas recentes como a mudança de cacique ou a construção de uma nova aldeia. Assim como seu filho Joaquim prefere se ausentar das discussões.

Para concluir este artigo, recorro a uma observação de McCallum (1999:161) sobre os Kaxinawá que ilustra a impressão que me fica dos dados Apinajé: a de que “assim como os homens podem cozinhar, as mulheres podem matar”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARELLI, Vicent. Multirão guerreiro conquista demarcação Apinayé. *Povos Indígenas no Brasil*. Série: *Aconteceu*, especial (15), CEDI. 1984.
- DA MATTA, Roberto. *Um Mundo Dividido: A Estrutura Social dos Índios Apinayé*. Petrópolis, Ed. Vozes. 1976.
- GIRALDIN, Odair. *Axpên Pyràk. História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinajé*. Tese de doutorado. Unicamp, Campinas - SP. 2000.
- GONÇALVES, José Reginaldo. *A Luta pela Identidade Social: O caso das relações entre índios e brancos no Brasil Central*. Dissertação de mestrado. Museu Nacional. UFRJ. 1981.
- LEA, Vanessa. *Desnaturalizando Gênero na sociedade Mebengôkre*. *Revista de Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, Unicamp. 1999.
- _____. *Nomes e Nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, Museu Nacional, UFRJ. 1986.
- LORRAIN, Claire. *Cosmic Reproduction, Economics and Politics Among the Kulina of Southwest Amazonia*. *Journal of the Royal Anthropological Institute* vol. 06 n° 02. Junho / 2000.
- MAYBURY-LEWIS, David. *A Sociedade Xavante*. RJ, ed. Francisco Alves. 1974.
- McCALLUM, Cecília. *Gender, Personhood and Social Organization Amongst the Cashinuhua of Western Amazonia*. Thesis for degree of PhD. University of London. 1989.
- NIMUENDAJÚ. *Os Apinayé*. Belém, Pará, Museu Paraense Emílio Goeldi. 1983 [1939].
- ROCHA, Raquel Pereira. *Filmes etnográficos sobre etnias indígenas brasileiras e o olhar sobre gênero*. *Humanitas*, PUC-Campinas, ICH, vol.II, n° 2. Ag/1998.
- ROSALDO, Michelle. *Woman, Culture, and Society*. Stanford University Press. 1979.

- STRATHERN, Marilyn . *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, Univ. of California Press. 1988.
- TURNER, Terence. De Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: VIVEIROS DE CASTRO & CARNEIRO DA CUNHA (orgs). *Amazônia e História Indígena*. Núcleo de História Indígena e do Indigenismo. USP: FAPESP. 1993.
- VEIGA, Juracilda. Cosmologia e práticas rituais Kaingang. Tese de doutorado. IFCH, Unicamp. 2000.
- VIDAL , Lux . *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. Hucitec. 1977.
- WERNER, Dennis. Paid Sex Specialists Among the Mekranoti. *Journal of Anthropological*. Vol 40 (3). 1984.

